Do testemunho

Del Testimonio

On testimony

Eugénia Vilela
Prof. Da Universidade de Porto (Portugal)
E-mail: eugeniavilela07@gmail.com

Natal (RN), v. 19, n. 31
Janeiro/Junho de 2012, p. 141-179

Princípios
Revista de filosofia
E-ISSN: 1983-2109

Resumo: O presente texto procura pensar filosoficamente a relação entre a memória, o esquecimento e o testemunho, de modo a analisar as articulações que se estabelecem entre o testemunho, o arquivo e a tradução. Apoiando-nos nas obras de Ricoeur, Todorov, Augé e Agamben, entre outras, interessa-nos essencialmente pensar o testemunho enquanto forma híbrida do discurso; isto é, como uma forma que estabelece uma estranha relação entre as dimensões gnoseológica, moral e narrativa do discurso, e que, enquanto tal, implica uma outra forma de pensar a questão da verdade, da significação e do sentido.*

Palavras-chave: Testemunho; arquivo; memória; Ricoeur; Todorov.

Resumen: El presente texto busca pensar filosóficamente la relación entre la memoria, el olvido y el testimonio, de forma a analizar las articulaciones que se establecen entre el testimonio, el archivo y la traducción. Apoyándonos en las obras de Ricoeur, Todorov, Augé y Agamben, entre otras, nos interesa esencialmente pensar el testimonio en cuanto forma híbrida del discurso; esto es, como una forma que establece una extraña relación entre las dimensiones gnoseológica, moral y narrativa del discurso, y que, en cuanto tal, implica una forma diferente de pensar la cuestión de la verdad, de la significación y el sentido.

Palabras-clave: Testimonio; archivo; memoria; Ricoeur; Todorov.

Abstract: This paper aims to think philosophically the relation of memory, oblivion and testimony, in order to analyze the articulations between testimony, archive and translation. Dialogging with Ricoeur, Todorov, Augé and Agamben, among others, it tries to think testimony as an hybrid form of discourse; this is, as a rare form of representation that relates epistemological, moral and

* Uma versão anterior do presente texto -inédito no Brasil – foi publicada no volume: Vilela, E., *Silêncios tangíveis: Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono*, Porto: Edições Afrontamento, 2010.

narrative dimensions of discourse, then, comprehending a different way to think the question of truth and meaning.

Keywords: Testimony; archive; memory; Ricoeur; Todorov.

> Sinto dúvidas quanto à possibilidade de contar. Não porque a experiência vivida seja indizível. Foi invivível, algo completamente diferente, como se compreende facilmente. Algo que não tem a ver com a forma de uma narração possível, mas com a sua substância. Não com a sua articulação, mas com a sua densidade. Apenas alcançarão esta substância, esta densidade transparente, aqueles que saibam converter o seu testemunho num objecto artístico, num espaço de criação. Ou de recriação. Unicamente o artifício de uma narrativa conseguirá transmitir parcialmente a verdade do testemunho.
>
> Jorge Semprúm, *L'écriture ou la vie*

Fragmentos de um sentido maior: memória e esquecimento

Pensar o conceito de testemunho supõe uma complexa trama onde se cruzam múltiplos registos. Reconhecendo que o testemunho pode ser objecto de distintas abordagens – histórica, jurídica, sociológica, antropológica, religiosa, literária – pensar o testemunho implica pensar a possibilidade de reconstituição linear dos factos; a ligação entre a *biografia* e a *história*, entre o *singular* e o *universal*; a afirmação da verdade através de um modo literal do discurso; o fracasso da linguagem perante certas experiências extremas. Pensar o testemunho implica evidenciar os seus diferentes modos de expressão: o *testemunho directo*, desde dentro do acontecimento, como experiência desde dentro da dor: a narração de uma história singular através de um olhar desde dentro do acontecimento, ou a narração de uma história de outros através de um olhar sobre o acontecimento; e o *testemunho indirecto* como a narração do acontecimento por uma terceira pessoa que, não estando presente na cena do acontecido, narra o que outros sujeitos lhe transmitem da sua experiência. O testemunho poderá ainda possuir um *registo verbal* ou um *registo não verbal* (como por exemplo a fotografia), os quais se apresentam como uma forma de pôr em comum um

acontecimento. Todavia, a forma de narrar esse acontecimento confronta-se com os próprios limites da linguagem.

O conceito de testemunho é definido como um

> acto pelo qual um indivíduo atesta o conhecimento directo de um objecto ou de um acontecimento; narração (*récit*) através da qual ele restitui esse conhecimento. Por extensão ("o testemunho dos sentidos"), designa esse conhecimento directo. Se o valor de um testemunho supõe a sinceridade da testemunha, esta não implica, de forma alguma, a validade do conhecimento acerca do qual ela testemunha. (Freund,1990, p. 2565)

Deste modo, no âmbito de uma perspectivação epistemológica, a *figura da testemunha* e o *conceito de testemunho* apresentam-se como formas marginais ao discurso filosófico. Sob a perspectivação de um modo totalitário de racionalidade próprio da modernidade, a figura específica da testemunha não existe em filosofia. A figura mais próxima será, talvez, a figura kantiana do *espectador*. Contudo, a testemunha não é apenas aquele que viu o que ocorreu (espectador), mas também aquele que participou no que ocorreu (o que sofre a ocorrência). Sendo uma figura metade lógica e metade narrativa, o testemunho afigura-se como uma forma híbrida do discurso. Enquanto tal, ele implica uma outra forma de pensar as relações entre a questão da verdade, do discurso, da significação e do sentido, pois o seu espaço discursivo é concretizado por uma estranha relação entre a dimensão gnoseológica (que implica a questão do erro), a questão moral (que supõe a questão da mentira) e a dimensão narrativa (que aponta para a questão da ficção). A condição epistemológica do testemunho supõe, assim, uma dificuldade fundamental face à *questão da verdade* e à *questão da definição de um género discursivo específico* do testemunho, isto porque o testemunho não pode ser apenas articulado com a possibilidade de um discurso logocêntrico onde a verdade surge como a normatividade de um critério a cumprir. Mas o que é testemunhar? Qual a relação entre o testemunho, a experiência, a sobrevivência e o silêncio? Como sobreviver na deslocação contínua, num espaço dividido em territórios obscuros? Como pensar uma realidade onde os acontecimentos se afiguram como uma ficção sem autor? Como dizer esse acontecimento através de uma *linguagem de ninguém*?

As marcas do passado e os discursos

No início de *Les abus de la mémoire*, Todorov afirma que os regimes totalitários do século XX, fazendo do controlo da informação uma prioridade, revelaram a existência de um perigo até aí desconhecido: o perigo do apagamento da memória. Tinha assim início uma destruição que não delapidava unicamente os arquivos oficiais da memória, mas organizava a sua aniquilação sistemática, até aos seus espaços mais ínfimos. De entre os procedimentos mais comuns para controlar a circulação de informação, de forma a dissimular a realidade e eliminar todo o traço da memória, Todorov refere, por um lado, o *apagamento dos traços*, a *intimidação* da população e a *interdição* da procura ou difusão de informações através dos quais uma forma de silêncio mútico passa a definir os espaços da vida;[1] por outro lado, o uso de *eufemismos* ou ainda a criação de um discurso feito de *expressões rígidas* que já não possuem qualquer relação com a realidade; e, por último, a *propaganda*, o que equivale a dizer, a mentira. Compreende-se, então, que a memória se tenha transformado num instrumento fundamental na luta contra o totalitarismo.

Os gestos de ameaça da memória eram obstaculizados através de um modo de resistência cuja base de sustentação era a recusa do esquecimento. Dessa situação, onde se valorizava a memória como uma forma de resistência ao processo de aniquilamento das informações próprio dos regimes totalitários, passou-se, nas democracias liberais da Europa ocidental ou da América do Norte, a um excesso de informação que, desenvolvendo formas perversas de esquecimento, se converte, simultaneamente, num eficaz meio de apagamento da memória e de esvaziamento dos gestos de resistência. Neste contexto, impondo a cristalização da figura da acção num tempo passado fechado sobre si mesmo, o

---

[1] Em *Lugares para a história* Arlette Farge interroga: "As testemunhas e as vítimas do genocídio, não interpelaram elas tantas vezes os historiadores, cansadas de não lerem nos seus relatos as marcas indeléveis do seu sofrimento? Não serão a ficção, o relato oral, o testemunho, os lugares privilegiados em que a dor, por um lado, e o relato do Mal, por outro, podem ser postos a nu na sua crueldade impartilhada? Quem pode – deve – dizer o atroz? Estará a história votada a reduzi-lo, e o testemunho e a ficção a captá-lo indiviso?" (Farge,1999, p. 84).

exercício de institucionalização da memória formaliza-a numa espécie de culto. Fazendo dela um *dever*, esse modo de institucionalização plasma a memória sob formas de sacralização que a tornam estéril: "É certo que todos têm o direito de recuperar o seu passado, mas não existe lugar para erigir o culto da memória pela memória; sacralizar a memória é uma outra maneira de a tornar estéril" (Todorov, 1995, p. 33). Perante este cenário, Todorov crê ser essencial desenvolver não apenas uma reflexão sobre as formas da memória cujo limiar de inteligibilidade ultrapasse a sua vinculação ao entusiasmo ou ao ódio, mas também uma reflexão onde se perspective criticamente uma problemática que tem vindo a generalizar-se na contemporaneidade: o elogio incondicional da memória e o regresso ritual do esquecimento. Daí que, "uma vez restabelecido o passado, deve-se interrogar: de que maneira nos serviremos dele, e com que finalidade" (Todorov, 1995, p. 33).

Apresentando um pequeno tratado sobre o uso do tempo, onde procura testar a hipótese segundo a qual toda a vida é vivida como uma narrativa, em *Les formes de l'oubli* Marc Augé salienta a necessidade do esquecimento para o trabalho da memória.[2]

[2] Em a *Genealogia da moral* Nietzsche havia já sublinhado o poder do *esquecimento activo* para a constituição de uma saúde forte no indivíduo (ainda que esta faculdade correspondesse à *memória da vontade* que definia como um *seguir querendo o já* querido). Na «Segunda consideração intempestiva», referindo-se à necessidade humana do esquecimento, escreve: "le plus petit comme le plus grand bonheur sont toujours créés par une seule chose: le pouvoir d'oublier, ou pour m'exprimer en savant, la faculté de sentir, abstraction faite de toute idée historique, pendant toute la durée. Celui qui ne sait pas se reposer sur le seuil du moment, oubliant tout le passé, celui qui ne sait pas se dresser, […] sans vertige et sans crainte, ne saura jamais ce que c'est que le bonheur, et ce qui pis est, il ne fera jamais rien qui puisse rendre heureux les autres. […] Toute action exige l'oubli, comme tout organisme a besoin, non seulement de lumière, mais encore d'obscurité. Un homme qui voudrait ne sentir que d'une façon purement historique ressemblerait à quelqu'un que l'on aurait forcé de se priver de sommeil, ou bien à un animal qui serait condamné à ruminer sans cesse les mêmes aliments. Il est donc possible de vivre sans presque se souvenir, de vivre même heureux, à l'exemple de l'animal, mais il est absolument impossible de vivre sans oublier. Si je devais m'exprimer sur ce sujet d'une façon plus simple encore, je dirais: *il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantir, qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une civilisation*. Pour pouvoir déterminer ce degré et, par celui-ci, les limites où le passé doit être oublié sous peine de devenir le fossoyeur du présent, il faudrait connaître exactement la

Segundo ele, o esquecimento é necessário tanto à sociedade como ao indivíduo: para sentir o sabor do presente, do instante e da espera é necessário o esquecimento. Também a memória necessita do esquecimento.[3] Augé coloca uma questão essencial: "como pode a recordação interrogar a esperança?" Para responder, crê necessário reflectir sobre o próprio sentido etimológico da palavra *esquecimento*. Etimologicamente, o esquecimento é definido como *a perda da recordação*: o que se esquece não é a coisa em si mesma, os acontecimentos puros e simples, tais como ocorreram, mas a recordação, ou seja, uma *impressão que perdura na memória* (sendo a *impressão* o efeito que os objectos exteriores têm sobre os órgãos dos sentidos). Enquanto tal,

> aquilo que se esquece é já, de alguma maneira, o acontecimento tratado da matéria interna; não a exterioridade absoluta, independente, mas o produto de um primeiro trabalho (a impressão) relativamente ao qual o esquecimento talvez seja apenas a sequência natural. [...] Recordar-se ou

force plastique d'un homme, d'un peuple, d'une civilisation, je veux dire cette force qui permet de se développer hors de soi-même, d'une façon qui vous est propre, de transformer et d'incorporer les choses du passé, de guérir et de cicatriser des blessures, de remplacer ce qui est perdu, de refaire par soi-même des formes brisées. […] le point de vu historique aussi bien que le point de vu non-historique sont nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple et d'une civilisation" (Nietzsche, 2000, pp. 11-14).

[3] "Le travail de l'oubli dans la première et repérer sa présence dans le second. La mémoire et l'oubli entretiennent en quelque sorte le même rapport que la vie et la mort. […] La définition de la mort comme horizon Faire l'éloge de l'oubli, ce n'est pas vilipender la mémoire, encore moins ignorer le souvenir, mais reconnaître de toute vie individuelle, évidente, prend toutefois un autre sens, un sens plus subtil et plus quotidien, dès qu'on la perçoit comme une définition de la vie elle-même – de la vie entre deux morts. Ainsi va-t-il de la mémoire et de l'oubli. La définition de l'oubli comme perte du souvenir prend un autre sens dès qu'on le perçoit comme une composante de la mémoire elle-même. [...] Cette proximité des deux couples – vie et mort, mémoire et oubli – est partout ressentie, exprimée et même symbolisée. Pour beaucoup, elle n'est pas seulement d'ordre métaphorique (l'oubli comme une sorte de mort, la vie des souvenirs), mais elle met en jeu des conceptions de la mort (de la mort comme autre vie ou de la mort comme immanente à la vie) qui commandent à leur tour les rôles impartis à la mémoire et á l'oubli: dans un cas la mort est devant moi et je dois au présent me souvenir de devoir mourir un jour; dans l'autre la mort est derrière moi et je dois vivre au présent sans oublier le passé qui l'habite." (Augé, 1998, pp. 20-21)

> esquecer é fazer um trabalho de jardineiro, seleccionar, cortar. (Augé,1998, p. 24)

Ora, cada indivíduo, sob a força do acontecimento e da história, possui recordações e esquecimentos específicos que, de algum modo, indiciam quem ele é. Por outras palavras, aquém das suas recordações, existem traços (denominados *traços mnésicos* pela psicanálise) que assombram o presente do indivíduo, não podendo ser nitidamente atribuídos a um tempo ou um lugar exactos. Aquilo que permanece de todas as imagens da nossa infância resulta de uma erosão pelo esquecimento.[4] O esquecimento é, então, "a força viva da memória e a recordação é o seu produto" (Augé, 1998, p. 30).

O trabalho de fazer reviver o passado no presente passa, como nota Todorov, necessariamente, por diversas etapas que configuram diferentes estádios da vida do passado no presente. O *estabelecimento dos factos* surge como uma primeira fase no trabalho de apropriação do passado, no qual se procuram os traços de um passado a partir de alguns indícios materiais e psíquicos daquilo que ele foi, desenvolvendo-se, entre os factos e os traços que eles deixam, um processo de selecção que escapa inicialmente à vontade dos indivíduos.[5] A este processo de selecção junta-se um

[4] "Les souvenirs d'enfance s'apparentent à des souvenirs-images: présences fantomatiques qui hantent, parfois légèrement, parfois avec plus d'insistance, l'ordinaire de notre existence, paysages ou visages disparus que nous retrouvons aussi parfois, fugitivement, dans nos rêves, détails incongrus, surprenants par leur insignifiance apparente. C'est une expérience étrange et décevante que de partir à la recherche de son plus ancien souvenir. Car il est rare que nous nous contentions de laisser venir à nous les images sans essayer – avec l'aide d'un autre lorsque c'est encore possible – de les dater, de les situer, de les relier, bref d'en faire un récit. […] Dès qu'on prend le risque de mettre les «souvenirs» en récit, on court celui de ne plus jamais se souvenir que du premier récit ou de ceux qui l'auront suivi, apportant leur ordre et leur clarté à ce qui n'était d'abord qu'impressions confuses et singulières." (Augé, 1998, pp. 30-31).

[5] Ao distanciarmo-nos da narração, renunciando a narrar aquilo que denominamos *recordações*, distanciamo-nos talvez também da *memória*. Como sugere J.-B Pontalis em *Ce temps qui ne passe pas* (1997) talvez seja justamente um *en deçà* de toda a memória que a psicanálise procura descobrir ou entrever. Aquilo que está inscrito e é marcante na memória não é a recordação, mas os traços enquanto sinais da ausência. Distanciados da recordação, esses traços estão, de certa forma,

outro processo, voluntário e consciente, pelo qual se escolhem e retêm alguns dos traços deixados pelo passado que se consideram dignos de perpetuar. Assim, a um trabalho de selecção segue-se um trabalho de hierarquização dos factos estabelecidos, através do qual se concretiza a fase de *constituição dos arquivos*. Esta fase configura-se em torno de uma *prova de verdade* onde se interroga se estes factos tiveram realmente lugar, procurando, assim, separar os historiadores dos fabuladores e as testemunhas dos criadores de ficções. Uma segunda fase do trabalho de apropriação do passado – a *construção do sentido* – remete para a *escrita da história propriamente dita*. Uma nova prova permite, agora,

> distinguir os bons dos maus historiadores, as testemunhas notáveis das medíocres. O termo "verdade" pode servir aqui, mas na condição de lhe ser atribuído um novo sentido: não mais uma verdade de *adequação*, de correspondência exacta entre o discurso presente e os factos passados [...], mas uma verdade de *desvelamento*, que permita apreender o sentido de um acontecimento (Todorov, 2000, p. 135).

Estas duas formas de verdade – a *verdade de adequação* e a *verdade de desvelamento* – não se excluem mutuamente. Complementam-se enquanto formas de verdade específicas de diferentes fases do trabalho de apropriação do passado: embora o estabelecimento dos factos possa ser definitivo, a sua significação é passível de alteração, uma vez que representa uma construção realizada pelo sujeito do discurso. O critério último da *verdade de desvelamento* é intersubjectivo e não referencial, tal como o critério da *verdade de adequação*. Na fase da construção do sentido, o

desligados de toda a narração possível ou credível. O que é, então, um traço, um *traço mnésico*? Na linha de Freud, Pontalis sugere vários elementos de resposta: a memória é plural, havendo vários «sistemas mnésicos». É necessário passar da noção de traço à noção de *traçado* – traçado secreto, inconsciente, recalcado. Ora, o recalcamento não se realiza sobre o acontecimento, sobre a recordação ou sobre o traço isolado enquanto tais, mas sobre as conexões entre recordações ou entre traços. Sendo assim, segundo Pontalis, é menos necessário recordar-se do que associar; associar livremente como o faziam os surrealistas: associar é, deste modo, dissociar das ligações instituídas, para fazer surgir outras ligações, perigosas. A pista assim aberta desemboca numa incerteza quanto à natureza desse lugar: é o lugar do inominável «isso» (*ça*); lugar onde a questão já não é a da identidade («quem sou eu?») mas a questão do ser («que sou eu?»).

objectivo proposto é a compreensão do passado. Essa vontade de compreensão vincula-se a uma vocação própria do ser humano: a vocação interpretativa. No entanto, Todorov interroga-se sobre a legitimidade do gesto de compreensão, se o objecto a interpretar for constituído pelas expressões extremas do mal que caracterizaram o século XX. Para este autor, aquilo que se deve procurar compreender são, especificamente, os *processos* – políticos, sociais e psíquicos – que conduzem a essa situação. Aquilo que há a compreender não é a acção sofrida, mas a acção assumida: tanto a daqueles que destróem vidas, como a dos indivíduos que lhes resistiram.

A partir da análise das duas primeiras fases do trabalho de rememoração, Todorov conclui que a memória não se opõe ao esquecimento:

> os dois termos contrastantes são o *apagamento* (esquecimento) e a *conservação*; a memória é, sempre e necessariamente, uma interacção dos dois. A restituição integral do passado é algo impossível [...], e, além do mais, assustador; a memória é forçosamente uma selecção: certos traços do acontecimento serão conservados, outros serão imediata ou progressivamente afastados, e assim esquecidos. (Todorov, 1995, p. 14)

Sendo a selecção um dos traços constitutivos da memória, o mero armazenamento cumulativo das informações – ou seja a *conservação* – não é, ainda, um trabalho de memória. Neste sentido, a crítica do procedimento dos regimes totalitários face à memória não se sustenta na escolha de certos elementos do passado, em vez da sua totalidade, mas no direito que julgam possuir de controlar a escolha dos elementos a reter. Todorov considera, então, necessário estabelecer uma distinção entre a *recuperação* do passado e a sua *utilização* posterior, pois a exigência de recuperar o passado não explicita qual a utilização que dele se fará. Configura-se, assim, uma terceira etapa do trabalho de recuperação do passado no presente – a *instrumentalização* – onde, após um processo de reconhecimento e de interpretação do passado, se marca um processo de utilização dos traços seleccionados e organizados numa narrativa histórica.[6]

[6] “Le travail de l’historien, comme tout travail sur le passé, ne consiste jamais exclusivement à établir des faits, mais aussi à choisir certains d’entre eux comme plus saillants et plus significatifs que d’autres, à les mettre en relation entre eux; or

Os traços do passado que se procuram manter no presente organizam-se em torno de grandes tipos de discurso: o discurso da testemunha, o discurso do historiador e o discurso do comemorador. Todorov procura caracterizar cada um desses tipos específicos de discurso. Para ele, a testemunha é, especificamente, o nome atribuído ao indivíduo que organiza – a partir do presente – os traços de um passado que remetem para a sua própria vida. A testemunha é, assim,

> um indivíduo que convoca as suas recordações para dar uma forma, isto é, um sentido, à sua vida, constituindo assim, para si, uma identidade. Cada um de nós é a testemunha da sua própria existência, relativamente à qual constrói uma imagem, omitindo certos acontecimentos, retendo outros, deformando ou acomodando ainda outros. Este trabalho pode sustentar-se através de documentos (traços materiais), mas ele é por definição solitário. (Todorov, 2000, p. 141)

Decorrendo de um conjunto de gestos de selecção onde as recordações se articulam num tecido da memória feito também de esquecimento – de esquecimento involuntário (que conduz, em determinados casos, à nevrose) e de esquecimento voluntário (que faz nascer o remorso e a culpa) – a construção da imagem que o indivíduo faz de si mesmo é um gesto essencial na figuração de uma identidade singular cuja matriz é a luta infinita que se traz no corpo, num limiar indeciso entre a vida e a morte. Daí que, num certo sentido, as nossas recordações não têm de ser perspectivadas através de um crivo epistemológico por referência ao qual apenas possuem consistência real quando se enquadram num texto definitivo – o dos objectos e factos que correspondem ao espaço de um conhecimento verdadeiro. Como nota Todorov, "as nossas recordações são irrefutáveis pois elas contam pela sua própria existência, não pela realidade à qual elas reenviam" (Todorov, 2000, p. 142).

Enraizando-se num *cuidado de verdade*, o discurso do historiador organiza – no momento presente – os traços do passado

---

ce travail de sélection et de combinaison est nécessairement orienté par la recherche, non seulement de la vérité, mais du bien. [...] La science humaine elle-même a des finalités politiques, et celles-ci peuvent être bonnes ou mauvaises." (Todorov, 2000, p. 141)

a partir de um processo de selecção dos acontecimentos do mundo. Para Todorov, o historiador é o nome que designa o representante da disciplina cujo objecto supõe a restituição e a análise do passado. Em termos mais genéricos, designa toda a pessoa que procura realizar esse trabalho, não escolhendo como princípio regulador o interesse do sujeito, mas a *verdade impessoal.* Habitando um determinado contexto social, cultural e político, o historiador está de certa forma condicionado pelas circunstâncias temporais e espaciais da sua existência. Todavia, segundo Todorov, ele deve possuir sempre uma *exigência de verdade* que será, simultaneamente, uma *verdade de adequação* e uma *verdade de desvelamento*.

Quando a testemunha considera que as suas recordações merecem entrar no espaço público, podendo servir como um modo de formação de um grupo alargado, essa abertura do espaço íntimo a um espaço não privado produz um *testemunho*, isto é, um tipo de discurso sobre a presença dos traços do passado no presente que concorre com o discurso histórico. Os historiadores manifestam algumas reservas quanto ao valor dos testemunhos como elementos passíveis de integrar o discurso histórico, pois, na medida em que não sejam submetidos ao exame especificamente histórico (que se revela muitas vezes impossível), não possuem valor de verdade. Por seu lado, as testemunhas manifestam uma atitude de desconfiança face aos historiadores, pois “estes não estavam no mesmo lugar, não sofreram na sua carne” (Todorov, 2000, p. 143) os acontecimentos recordados. Segundo Todorov este conflito é passível de ser ultrapassado “se se reconhecesse que, mesmo sem ser dominado da mesma maneira pelo cuidado de verdade, o discurso do testemunho enriquece realmente o discurso do historiador” (Todorov, 2000, p. 143). Isto não significa o privilégio do discurso da testemunha face ao discurso do historiador, mas antes, a sua recíproca complementaridade.

Para além das modalidades de presença do passado no presente configuradas, respectivamente, pela testemunha e pelo historiador, Todorov considera uma terceira figura: o *comemorador*. Tal como a testemunha, o comemorador é guiado pelo interesse, e, tal como o historiador, ele produz o seu discurso no espaço público, apresentando-o como dotado de uma verdade irrefutável, distante

da fragilidade do testemunho pessoal. No seu caso, fala-se de "memória colectiva". Contudo, a memória – entendida como traços mnésicos – é sempre individual. Logo, a "memória colectiva" não é uma memória, mas *um discurso que evolui no espaço público,* reflectindo a imagem que uma sociedade ou um grupo social procuram criar de si mesmos. Tendo como objectivo fundamental a apresentação de ídolos a venerar e de inimigos a odiar, a comemoração simplifica o nosso conhecimento do passado: «rememoração: tentativa de apreender o passado na sua verdade. Comemoração: adaptação do passado às necessidades do presente» (Todorov, 2000, p. 145). O trabalho de recuperação do passado no presente apresenta, assim, um problema fundamental: sendo a recuperação de um tecido vivo, há nele a possibilidade de uma contaminação entre *discurso verídico* e *discurso de ficção*.

Como vimos, a nossa relação com o passado passa essencialmente pelo esquecimento. As figuras do esquecimento possuem uma virtude narrativa: elas ajudam a viver o tempo como uma história, sendo *configurações do tempo* que trespassam a nossa vida quotidiana, individual e colectiva, privada e pública. Sendo o operador principal do *pôr em ficção* a vida individual e a vida colectiva, o esquecimento possui diferentes modalidades que se constituem como encenações onde o tempo se "configura" na própria vida. Essas encenações são uma narração contada por aqueles que a vivem, ao mesmo tempo que vivem. Perante a incomodidade da palavra *ficção* – uma vez que ela tanto pode ser empregue no sentido lato de *configurações narrativas*, como no sentido restrito de *narração não verdadeira,* como pode ainda remeter para a relação que cada um de nós estabelece, através da imagem, com os outros, com o mundo e com a história – a *ficcionação* (*mise en fiction*) corresponde a uma *estrutura pré-narrativa da experiência temporal*.[7] Na confrontação com a ficção dos outros – através das questões e da recolocação que os outros exigem do meu ponto de vista – tomamos consciência da dimensão

[7] Cf. Ricoeur, P., *Temps et récit II,* Paris: Seuil, 1984. Como sublinha Augé, a *ficcionação* "correspond bien d'avantage à la «structure prénarrative» qu'évoque Ricoeur et dont je veux simplement suggérer que, antérieurement à son rôle éventuel dans l'élaboration d'un récit «imitant» le réel, elle met en forme temporelle, diachronique et dramatique le réel lui même" (Augé, 1998, p. 49).

narrativa de toda a existência, isto é, tomamos consciência de uma proximidade que decorre de todos vivermos *ficções*. No entanto, nenhuma ficção é absolutamente contemporânea de outra, pois cada um possui a singularidade do seu passado e dos seus desejos. Mais ainda, entre o nível íntimo e o nível histórico da narração há inúmeros níveis intermédios de narrações que se entrelaçam, pois habitamos, simultaneamente, uma pluralidade de narrações. Tanto a *narração colectiva* como a *narração individual* (*vies-récits*) estabelecem um jogo com a presença de um *outro*. A confissão, a confidência e o testemunho afiguram-se como diferentes tipos de narração através das quais um indivíduo sente a necessidade de contar a sua vida, dando-lhe uma certa coerência, a partir do jogo que se estabelece entre a discordância dos tempos singulares e a sua reconciliação nas narrações realizadas a várias vozes.

Essas narrações decorrem da trama da memória e do esquecimento, de um trabalho de composição e recomposição que traduz a tensão exercida pelo desejo do futuro sobre a interpretação do passado. Deste modo, o conflito entre o referente da memória e da história e a figura da temporalidade própria do passado (enquanto objecto da recordação), implica uma reflexão crítica sobre o desejo de fidelidade da memória e a aspiração da história à verdade.[8] Como sublinha a historiadora Arlette Farge, os historiadores do tempo presente estão confrontados com a palavra do testemunho.

> Perante eles e a coerência do discurso histórico que querem construir erguem-se as testemunhas do passado, ainda vivas, muitas vezes vibrantes de recordações e de perguntas sem resposta. O testemunho e a objectividade da história parecem então contradizer-se ao mesmo tempo que ameaçam estabelecer um conflito, por vezes doloroso, entre memória e história. A memória, sabemo-lo bem, é um teatro pessoal e fabrica-se através das reconstituições íntimas ou míticas que podem incomodar o historiador. Com efeito memória não é história; a sua irrupção é muitas

[8] A literatura e a história "são dois grandes géneros narrativos que não se confundem, não se anulam, e, evidentemente, necessitam um do outro. [...] Revisitada incessantemente porque de novo interrogada pelo presente, a história é em cada época o relato racional dos acontecimentos, o que evita a sua falsificação e a vergonha das derrapagens flagrantes ou das negações mortíferas" (Farge, 1999, p. 85).

> vezes considerada incomodativa pelos profissionais de uma história que deve dar o relato coerente, ordenado e verídico do que se passou. A testemunha, ao clamar a sua palavra, parece submergir o historiador com uma expressão demasiado viva dos seus sentimentos, com uma memória demasiado sensível, demasiado dolorosa ou mesmo deformada que distrai ou desvia a fabricação do discurso histórico. (Farge, 1999, p. 100)

Essa distância entre a memória, a história e o testemunho aponta para uma dificuldade que emerge da relação entre a *política da memória* e o *problema do testemunho*. Se, como referimos anteriormente, as relações entre a memória e o esquecimento são desenvolvidas em cenários políticos definidos através de um jogo político onde a memória enfrenta o poder estabelecido que prescreve e limita o espaço possível da recordação, o problema da *política da memória* (no interior da qual a memória constitui um dos *instrumentos pragmáticos do poder*, dependente de uma racionalidade sujeita aos fins que o exercício de poder pretende concretizar) está intimamente vinculado ao problema do testemunho. Sublinha-se, assim, uma íntima articulação entre o testemunho e o problema da leitura do tempo passado. Para tal, torna-se importante, perspectivar a articulação do *testemunho* com *o traço do passado*.

Considerando a conservação do passado pela memória a partir da metáfora da marca ou do sinal, em *La lectura del tiempo pasado*, especificamente no capítulo «La huela del passado», Ricoeur pretende demonstrar que a memória elaborada por vários indivíduos, dos quais depende o conhecimento histórico, não pode reduzir-se meramente a esse *topos* tradicional.

> A memória plural e pública que alimenta o trabalho do historiador caracteriza-se pelo estudo privilegiado do *testemunho* e pela possibilidade de comparar entre si as diferentes informações das quais depende a credibilidade do relato histórico. Põe-nos em presença do acontecimento, tendo presente não tanto o problema da semelhança entre este e o relato em questão (problema do vestígio, herdado da tendência tradicional a identificar a memória com o sinal ou a marca), quanto a confrontação dos diferentes graus de fiabilidade dos testemunhos. (Ricoeur, 1999, p. 71)

O estudo do problema da "temporalidade do passado" é perspectivado, por Ricoeur, na fronteira entre a epistemologia e a

ontologia. É um problema epistemológico, pois refere-se à pretensão de fidelidade da memória e de verdade da história (problema da referência); mas também se trata de um problema ontológico, pois o que está em jogo é o *carácter passado* do próprio passado (*ser passado*). Essa substantivação do passado – delineado como um lugar onde as experiências vividas se encontrariam depois de ter ocorrido – é acentuada por uma tendência própria da linguagem em referir-se ao passado como uma *entidade*.[9] Tradicionalmente, a apreensão do passado histórico liga-se a uma perspectivação retrospectiva do conhecimento histórico. Como sublinha Ricoeur, a investigação do passado histórico congrega, tradicionalmente, apenas três posições temporais: a dimensão do acontecimento a estudar; a dimensão dos acontecimentos intercalados entre esse acontecimento e a posição temporal do historiador; e, por fim, o momento da escrita da história. Sob essa orientação, ou seja, do ponto de vista retrospectivo da história, o passado é – desde o presente da escrita da história – abordado separadamente da sua relação com o futuro. Nesse sentido, torna-se legítimo colocar, provisoriamente, *o problema do referente da memória e da história*: esse problema consistirá "em saber se podemos encontrar uma solução para o enigma do "carácter passado" no quadro da dita abstracção do futuro" (Ricoeur, 1999, p. 75).

Na realidade, a noção de *enigma do "carácter passado"*, apresentada por Ricoeur, congrega uma multiplicidade de enigmas. Esse enigma está ligado ao léxico e à sintaxe da temporalidade: falamos do passado simultaneamente como aquilo que *já não é* (esta designação adverbial é de carácter negativo) e como aquilo que *foi* (esta designação depende da composição dos tempos verbais e é de carácter positivo). Contudo, o facto de, ao falar do passado, nos referirmos a algo já cumprido, não significa pensar o passado

[9] Algumas metáforas espaciais remetem para uma substancialidade do passado: por exemplo, a marca deixada na cera conduz à ideia da localização de uma recordação num lugar onde se conservariam armazenadas as recordações esquecidas, sendo suficiente extrai-las por *anámnesis* para, novamente, as possuirmos. Face a esta deslocação perversa da linguagem comum, torna-se necessário "mantener el estatuto léxico del pasado como adjetivo sustantivado y emplear, por tanto, la noción de 'carácter pasado' o de 'paseidad'" (Ricoeur, 1999, p. 72).

como aquilo sobre o qual já não é possível actuar. O objecto da recordação tem inscrito o sinal da *perda*; e ela é um critério essencial do *carácter passado*: "o objecto do passado cumprido é um objecto perdido (de amor ou de ódio). [...] O não poder actuar sobre o passado é apenas um corolário da perda, do facto de "ter de ceder" ao interiorizá-la" (Ricoeur, 1999, p. 76). Esse enigma surge novamente ao enfrentar o *enigma do eikón* (da imagem), enquanto termo que abrange dois tipos de presença: a presença do *ausente* enquanto irreal e a presença do *anterior* como passado. O facto da recordação pura se tornar presente em forma de imagem supõe que o enigma do *eikón* inclui os dois tipos de presença do ausente: a *presença do irreal* e a *presença do anterior*. Esse enigma constitui-se, então, em dois níveis: o primeiro consiste no recurso à metáfora do *sinal* ou da *marca*; o segundo consiste no recurso a uma relação de *semelhança* entre a evocação presente e a marca impressa (metáfora gráfica da impressão). Deste modo, ele constitui um duplo enigma: o *enigma do sinal* e o *enigma da semelhança*.[10]

[10] O *enigma do sinal* está presente na medida em que existe uma marca deixada por algo ou por alguém. Ora, como nota Ricoeur, ao ignorar e pressupor um agente que deixou o sinal como signo da sua passagem, distendemos o enigma da presença do ausente. Todavia, a representação da causa desse sinal não pode ser confundida com a sua função sígnica, uma vez que, para constituir um sinal, essa marca tem de possuir uma dimensão de alteridade face à sua origem. Nesse sentido, o sinal – sendo presença – remete para algo ausente; quer essa ausência faça alusão a um passado real ou a um passado irreal. Constituindo com o *enigma do sinal* ou da marca o duplo aspecto do *enigma da recordação*, o *enigma da semelhança* indicia uma provável relação de semelhança entre o retrato e o original. No *Sofista*, Platão procura distinguir dois tipos de artes miméticas: uma fantasmática e enganadora e a outra *eikastiké* ou verídica. Contudo, como poderemos saber da veracidade de uma imagem? A esta interrogação juntam-se outras questões que reenviam, a um só tempo, para a antiga aporia do *ícone* e para o problema moderno da *representação*: "consiste el recuerdo en una imagen similar al acontecimiento del que guarda una impresión o una huella? El problema moderno de la 'representación' repite una y otra vez la antigua aporía del icono Consiste la acción de representar algo en presentarlo de nuevo, en presentar lo mismo una vez más, o se trata de algo totalmente distinto a la reanimación del primer encuentro? Consiste en una reconstrucción? De ser así, cuál es la diferencia entre ésta y una construcción fantástica e, incluso, fantasiosa, es decir, entre la ficción y la propia reconstrucción? ¿Cómo se preserva la posición real del pasado, del pasado real, en dicha reconstrucción?" (Ricoeur, 1999, p. 78)

Como sublinha Ricoeur, o conhecimento histórico volta a suscitar a antiga aporia do *eikón*. Nesse sentido, para esclarecer o enigma do *carácter passado,* ele recorre ao espaço da *história documental,* especificamente, à *série* onde se sustenta a recolha de dados, ou seja, ao *arquivo-documento-traço*. Havendo uma sequência entre os elementos desta série – ou seja, na medida em que o arquivo remete para o documento e o documento remete para o traço – o conhecimento histórico vai afigurar-se como um *conhecimento mediante traços*: "os documentos são marcas e os arquivos, reservas de marcas inventariadas" (Ricoeur, 1999, p. 78). Sendo assim, Ricoeur assinala, no conhecimento histórico, uma equivalência entre o *sinal* (referido pelos gregos) e o *traço*, uma vez que o traço deixado é, também aqui, um sinal passível de ser decifrado. É igualmente essencial saber designar a causa que o produziu: o que significa a necessidade de possuir um *saber teórico* prévio sobre os costumes daqueles que deixaram esse traço, e um *saber prático* que o permita decifrar: "a marca opera como um efeito-signo do passo que a deixou impressa" (Ricoeur, 1999, p. 79). Todavia, o conhecimento histórico não reitera apenas o enigma do *eikón*. Ele apresenta um elemento radicalmente novo, um elemento capaz de tornar o enigma tolerável: o testemunho. Neste contexto, o testemunho afigura-se como uma *estrutura de transição entre a memória e a história.*[11]

Ao substituir o *sinal* e a *marca*, o testemunho desloca o *problema do traço*: deixando de ser apenas a repetição do enigma do sinal ou da marca, o traço passa a ser pensado a partir do testemunho (e não o testemunho a partir do traço). Esta deslocação do *problema do traço* afecta a relação com o passado, pois conduz ao abandono do *problema da semelhança*: "não há que perguntar se um relato se parece com um acontecimento, mas se o conjunto dos

[11] "El testimonio introduce una dimensión lingüística ausente en la metáfora de la señal o de la marca, a saber, el discurso del testigo que cuenta lo que ha visto y requiere ser creído. La señal dejada por el acontecimiento consiste en la visión relevada por lo que se dice y lo que se cree. Al mismo tiempo, el enigma de la relación de semejanza se sustituye por otro [...]: el de la relación fiduciaria que constituye la credibilidad del testimonio. Ya no se trata, por tanto, de la semejanza de un retrato, sino de la credibilidad de un testimonio cuya presunta buena fe puede ponerse a prueba al cotejarse con otros." (Ricoeur, 1999, p. 79)

testemunhos, confrontados entre si, resulta fiável. Se for esse o caso, podemos considerar que, graças à testemunha, "presenciámos" o acontecimento contado" (Ricoeur, 1999, p. 79). O aparecimento da expressão *presenciar* leva Ricoeur a interrogar-se sobre a possibilidade de substituir radicalmente o *problema do ícone* pelo *problema do testemunho*. Exigindo a consideração do problema das relações entre a memória e a imaginação, esta questão conduz a um análise crítica da *metáfora do retrato* e do *modelo da tradução*. Assim, partindo da análise das relações complexas que existem entre a memória e a imaginação, Ricoeur recupera a proposta de *Temps et récit III* – que consistia em interpretar a relação entre a história e o passado través do conceito de "representância", de "substituição" ou de "delegação", enquanto modalidade da *reconfiguração do passado pelo relato* (*récit*), de forma a aplicar esses conceitos ao *como* do testemunho. Ora, "a noção de 'representância' faz referência neste estudo à mistura opaca da recordação e da ficção na reconstrução do passado" (Ricoeur, 1999, p. 81); nesse sentido, a dialéctica entre o mesmo, o outro e o análogo (através da qual Ricoeur procurava expressar conceptualmente a relação de *representância*) torna-se menos evidente ao abordar essa *mistura opaca da recordação e da ficção na reconstrução do passado* que todo o testemunho encerra. Neste contexto, o recurso à analogia, dependendo excessivamente do problema do *eikón,* necessita ser repensado relativamente à noção de *testemunho*.

Numa nota sobre a *noção de testemunho*, Ricoeur interroga-se sobre o modo como esta nova perspectivação afecta, num sentido geral, a leitura da secção de *Temps et récit III* dedicada à *realidade do passado*. Continuando a assumir a oposição entre o *relato histórico* e o *relato de ficção,* Ricoeur afirma assumir o risco de pensar a sua mútua imbricação no processo que vai da *recordação pura* à *recordação-imagem*, particularmente no que diz respeito à elaboração dos grandes acontecimentos históricos onde a representação do passado se torna uma encenação. Considera, então, que o capítulo sobre «A realidade do tempo histórico» deverá

ser profundamente revisto devido ao problema do traço e do testemunho.[12]

Ricoeur considera existir uma separação essencial entre o retrato e a cópia:

> Neste ponto, encontra-se em jogo o destino da ideia de *mimesis*. Um retrato não é uma cópia, na medida em que é uma interpretação, ou melhor, uma procura da verdade mediante a interpretação. Talvez se devesse dizer o mesmo da fotografia. Se pensamos em Cartier-Bresson ou em Doisneau, dar-nos-emos conta de que uma fotografia, tal como o retrato, é uma configuração que pretende concretizar uma reconfiguração. Também se trata de alcançar uma fidelidade que se encontra mais além da duplicação da cópia. O retrato e a fotografia, quando alcançam a sua maior perfeição, dependem da fase da elaboração imaginativa da recordação e, mediante esse processo, remetem para o problema da fidelidade. (Ricoeur, 1999, p. 82)

Uma vez mais, Ricoeur interroga se a resistência do *problema do ícone* – a ser assimilado pelo *problema do testemunho* – decorrerá de um motivo mais profundo do que o *fenómeno da elaboração da imagem* ou *da representação da recordação*. Ora, a esse ponto irredutível – presente no *problema do traço* que se vislumbra no núcleo do testemunho (no seu lugar de origem) –, corresponde

> a remissão do ícone e do traço ao acontecimento anterior à impressão, à incisão ou à inscrição. Esse acontecimento corresponde à própria passagem deixada por um traço. [...] O testemunho envolve um enigma similar. Antes de dizer algo, a testemunha viu, ouviu, ou sentiu (ou

[12] Ao assinalar essas passagens de *Temps et récit III*, Ricoeur nota que "en esa época, pensaba que la noción de "huella" constituía el final de la serie de remisiones que conducían de los archivos a los documentos y de éstos a la propia huella. A falta de una correlación entre esta última y el testimonio, seguía sujeto sin saberlo al enigma del *eikón*, que todavía no había identificado" (Ricoeur, 1999, p. 82). A abordagem do problema da *representância* (*representance*) parece-lhe continuar a ser pertinente: o relato histórico tem a função de substituir o passado histórico; "esa función caracteriza la referencia *indirecta* propia de un conocimiento mediante huellas, y diferencia de cualquier otro el modo referencial de la historia respecto al pasado. [...] Por supuesto, ese modo referencial no puede separarse del propio trabajo configurativo: en efecto, sólo mediante la rectificación incesante de nuestras configuraciones nos hacemos una idea de los recursos inagotables del pasado" (Cf. *Temps et récit III,* p. 204).

> acreditou ver, ouvir, ou sentir, a diferença tem pouca importância). Em resumo, encontra-se impressionado, talvez aflito ou e, em qualquer caso, *afectado* pelo acontecimento. Ao dizer algo, expressa esse *estar afectado por...* nesse sentido, podemos falar da impressão do acontecimento anterior ao próprio testemunho, da impressão que este comunica. Esse testemunho possui um carácter passivo, relacionado com o *páthos* associado à definição inicial da memoria levada a cabo por Aristóteles. (Ricoeur,1999, p. 83)

Ao nível da consciência histórica essa dimensão "passiva" supõe a *consciência do efeito da história* (Gadamer), ou seja, *o estar afectado pela história,* na expressão de Ricoeur:

> Através do relato, o ouvinte, convertido numa testemunha de segunda ordem, encontra-se, por sua vez, sob o efeito do acontecimento cuja energia, violência e, por vezes, júbilo comunica o testemunho. O problema do traço, devido a essa característica passiva, acrescenta-se, de certo modo, ao do testemunho sem se dissolver completamente nele. (Ricoeur,1999, p. 83)

Ricoeur sublinha o carácter irresolúvel do estatuto da verdade e da fidelidade da memória e da história. Não só o problema do ícone não pode ser definitivamente resolvido através do problema do testemunho (subordinado ao problema do ícone), como também – mesmo pressupondo a possibilidade do testemunho assimilar o enigma do ícone e do traço – esse enigma manteria a sua problematicidade específica, isto é, a sua fiabilidade ou credibilidade. Ora, o contrário da fiabilidade não é, num sentido estritamente epistémico, a dúvida mas a *suspeita*.[13] Para Ricoeur, o destino dessa *verdade sempre em suspenso* – dessa *veracidade sempre inconclusa* – vai depender da introdução do problema do

[13] "El problema de la verdad, en efecto, se ha convertido en el de la veracidad. Ahora bien, siempre podemos oponer, en última instancia, un testimonio a otro. Esa separación insalvable entre la veracidad-fiabilidad y la verdad prueba convierte la fidelidad en una figura especial de la verdad. El hecho de "creer en" siempre se encuentra unido al de "creer que". Al mismo tiempo, la oposición entre lo verdadero y lo falso se desdobla en la oposición entre la confianza y la sospecha. Ahora bien, la labor correctora de la historia no elimina la sospecha de que haya podido engañarnos algún testimonio falso. La verdad histórica siempre se encuentra en suspenso. Es plausible, probable y discutible. En resumen, siempre se puede rescribir" (Ricoeur, 1999, p. 84).

“carácter passado” do passado no ciclo da temporalidade, uma vez que a “abstracção da dimensão do 'carácter passado' apenas nos leva a reforçar o aspecto radicalmente aporético e enigmático da reivindicação da verdade, condenada a oscilar sem fim entre a confiança e a suspeita” (Ricoeur,1999, p. 73).

No entanto, a abordagem isolada do passado – o desejo de dar um sentido ao *carácter passado* do passado independentemente da sua relação com o presente e o futuro – conduz a uma situação irresolúvel: se, por um lado, persiste a reivindicação de fidelidade da memória, por outro lado, afirma-se a sua falta de fiabilidade. Sendo assim, Ricoeur considera ser uma tarefa fundamental “introduzir a memória no movimento de intercâmbio que existe entre as expectativas que o futuro cria e a presença do presente” (Ricoeur, 1999, p. 84), ou seja, é essencial introduzir o *carácter passado* do passado no movimento dialéctico das instâncias da temporalidade. Trata-se, afinal, de delinear uma nova figura de temporalização do passado, através da qual o *carácter passado* passa a ser perspectivado no contexto da dialéctica do passado, do presente e do futuro. Nesse sentido, a reflexão sobre o enquadramento do *carácter passado* do passado, na dialéctica temporal, é o ponto de partida para a procura de um outro equilíbrio da síntese temporal. Um equilíbrio onde se procura ultrapassar a relação entre a história e o paradigma do traço, assim como a libertação da metáfora da memória enquanto sinal ou marca.[14]

Num movimento contrário à orientação retrospectiva do conhecimento histórico, Ricoeur vai incluir o *carácter futuro* na apreensão do passado histórico. Por outras palavras, vai abordar o

[14] “El historiador, en cuanto individuo apasionado y ciudadano responsable, aborda su tema con unas expectativas determinadas, con sus deseos, sus temores, sus pensamientos utópicos e incluso su escepticismo. Esa relación con el presente y con el futuro influye inevitablemente en la elección de su objeto de estudio, en los problemas que se plantea, en sus hipótesis y en el peso de los argumentos que recorren sus explicaciones y sus interpretaciones, pero su posición respecto al presente y al futuro no forman parte temáticamente de su objeto de estudio. Los archivos, los documentos y las huellas forman parte “del” pasado. En ese sentido, la memoria, ya sea privada o pública, se encuentra vinculada orgánicamente al presente y al futuro, como telón de fondo de la historia documental.” (Ricoeur, 1999, p. 93)

efeito retroactivo da intencionalidade do futuro sobre a intencionalidade do passado no conhecimento histórico como contrapartida da influência contrária da representação do passado sobre a representação do futuro. Há, assim, um *efeito retroactivo do futuro sobre a memória e sobre a história* que não se reduz ao *horizonte de espera*. Através dessa nova relação com o passado – onde está subjacente a atribuição de um importante lugar ao papel desempenhado pelo testemunho no trabalho do historiador – Ricoeur sublinha a *questão da dívida com o passado*, interrogando-se sobre aquilo que, numa fenomenologia da memória e da história, a noção de *dívida* poderá aportar à noção de *traço*: "A dívida é o peso do passado que o futuro terá e enfrentar [...] a dívida obriga. O dever da memória existe graças à dívida que, ao conduzir a memória em direcção ao futuro, introdu-la nele: 'Lembra-te! Não o esquecerás!'" (Ricoeur, 1999, p. 94). Na medida em que obriga, a *dívida* vincula-se ao futuro. No entanto, ela não é apenas uma carga, mas também um recurso decorrente da herança; enquanto tal, relaciona-se com o esquecimento que preserva. Assim, reconhecendo que o traço transporta a passividade do ímpeto sofrido pelo acontecimento passado, a ideia da dívida – vinculada ao passado como "ter sido" – relaciona-se com o facto de *estar afectado por um acontecimento*. O passado que já não é, mas que foi, requer o dizer do relato, pois encontra-se ausente. Desse modo, ao carecer do dizer da história, o passado (enquanto *ter sido*) reclama-o.[15]

Memória literal e memória exemplar

Procurando focalizar a sua interrogação sobre o processo de utilização da memória na esfera das condutas públicas, éticas e políticas, Tzvedan Todorov vai desenvolver a sua reflexão a partir de

[15] "En efecto, aunque los hechos son imborrables y ya no podemos deshacer lo que se ha hecho, ni hacer que no pase lo que pasó, el sentido de lo que sucedió, por el contrario, no está fijado de una vez por todas. Además de que los acontecimientos del pasado pueden interpretarse de otra manera, la carga moral vinculada a la relación de la deuda con el pasado puede aumentarse o aligerarse, en función de que la acusación encierre al culpable en el sentimiento doloroso de lo irreversible o de que el perdón abra la perspectiva de la liquidación de la deuda, que equivale a una conversión del propio sentido del acontecimiento." (Ricoeur, 1999, p. 98)

uma referência à análise psicanalítica da esfera da vida afectiva do indivíduo, uma vez que a recuperação do passado é indispensável para a vivência do presente. Concedendo à memória um lugar fundamental, a psicanálise centra o seu trabalho em diversas formas de marginalização das recordações.

Operando uma forma de marginalização das recordações, a *nevrose* funda-se numa perturbação da relação com o passado – o *recalcamento* – em que o sujeito distancia da sua memória viva (da sua consciência) alguns acontecimentos ocorridos na sua infância que se constituíram como inaceitáveis para ele. Recalcadas, essas recordações impedem o sujeito de viver abertamente. O trabalho de análise passa pela recuperação das recordações recalcadas, de modo a domesticar a recordação desses acontecimentos, integrando-os no espaço da existência singular do indivíduo. Por seu lado, o *luto* – operando uma outra forma de marginalização das recordações – parte, num primeiro tempo, de uma recusa em admitir a realidade da perda que se acaba ter e, progressivamente, sem remeter para o esquecimento aquilo que se perdeu, vai transformando o estatuto das imagens que lhe estão vinculadas, de modo a marcar um certo distanciamento face à dor em carne viva. A referência à vida afectiva do indivíduo permite, assim, reconhecer a importância essencial da presença do passado no presente da sua vida, pois a identidade presente é também constituída pelas imagens que o indivíduo tem desse passado.[16] Todorov interroga-se, então, sobre a existência de um meio de distinguir, antecipadamente, os bons e os maus usos da memória. Segundo ele, "o bom uso da memória é aquele que serve uma causa justa e não aquele que se contenta em reproduzir o passado" (Todorov, 2000, p. 188).

Com o propósito de estabelecer um critério que lhe permita distinguir os diferentes *usos da memória*, assenta a crítica dos usos da memória numa distinção entre duas *formas* de reminiscência: uma *forma* de reminiscência *literal* e uma *forma* de reminiscência *exemplar*. Sendo assim, um determinado acontecimento pode ser

[16] "Le soi présent est une scène sur laquelle interviennent comme personnages actifs un soi archaïque, à peine conscient, formé dans la petite enfance, et un soi réfléchi, image de l'image que les autres ont de nous – ou plutôt de celle que nous nous imaginons présente dans leur esprit. La mémoire est responsable non seulement de nos convictions mais aussi de nos sentiments." (Todorov, 1995, p. 25)

lido de uma maneira *literal* ou de uma maneira *exemplar*. Sob a forma de uma *memória literal,* um acontecimento (ou seja, uma parcela dolorosa do meu passado ou do grupo a que pertenço) é preservado na sua literalidade (o que não significa dizer a sua verdade); "ele permanece um facto intransitivo, não conduzindo para além de si mesmo. […] Estabeleço também uma continuidade entre o ser que fui e aquele que sou agora, ou o passado e o presente do meu povo, e amplio as consequências do traumatismo inicial a todos os momentos da existência" (Todorov, 1995, p. 30). Diferentemente, sob a forma de uma *memória exemplar*,

> sem negar a singularidade do acontecimento, decido utilizá-lo, uma vez recuperado, como uma manifestação entre outras de uma categoria mais geral, sirvo-me dele como de um modelo para compreender novas situações, com agentes diferentes. A operação é dupla: por um lado, como num trabalho de psicanálise ou um luto, neutralizo a dor provocada pela recordação, controlando-a e marginalizando-a; mas, por outro lado – e é então que a nossa conduta deixa de ser privada entrando na esfera pública –, abro essa recordação à analogia e à generalização, construo um *exemplum* e extraio uma lição. O passado converte-se, então, num princípio de acção para o presente. (Todorov, 1995, pp. 30-31)

Levado ao seu extremo, o *uso literal da memória* é portador de riscos, pois, ao tornar inultrapassável o que ocorreu no passado, submete o presente ao passado. Contrariamente, a *forma exemplar da memória* é potencialmente libertadora, pois "permite utilizar o passado em vista do presente, servir-se das lições de injustiça sofridas para combater aquelas que estão em curso no momento presente, de deixar *o si* (*le soi*) para ir em direcção ao outro" (Todorov, 1995, p. 32). Nela, *o passado torna-se um princípio de acção para o presente*. Esse movimento, que consiste em passar do seu próprio sofrimento (ou do sofrimento daqueles que são próximos) para o sofrimento dos outros – rompendo com uma forma de determinismo, afirmando o sentimento de pertença; deixando, assim, de reclamar para si o estatuto exclusivo de vítima – é aquele que Todorov denomina como *exemplaridade*: "a memória exemplar generaliza, mas de maneira limitada; não faz desaparecer a identidade dos factos, mas apenas os coloca em relação uns com os outros, estabelece comparações que permitem destacar semelhanças e diferenças" (Todorov, 1995, p. 46).

Todorov ilustra essa ideia a partir da figura de David Rousset, prisioneiro político, deportado para Buchenwald e sobrevivente dos campos de concentração nazis. Rousset procurou dar testemunho da sua experiência, procurando, através dos seus livros, analisar o universo concentracionário. A 12 de Novembro de 1949 publica um apelo aos antigos deportados dos *campos* nazis para que assumam a realização de um inquérito sobre os *campos* soviéticos em actividade. A imprensa comunista, da qual faziam parte antigos deportados dos *campos* nazis, reage violentamente contra ele. Todavia, ele continuará a dedicar uma parte da sua vida a combater os campos de concentração comunistas, reunindo e publicando informações sobre esses espaços de aniquilamento, pois considera que os antigos deportados são aqueles que têm, de forma mais intensa, o dever de inquirir sobre os *campos* do presente.[17] Deste modo, procura-se romper com um culto perverso da memória onde a sacralização do passado é, apenas, uma forma de eternizar a condição de vítima em que determinados indivíduos e grupos enraízam, respectivamente, a sua identidade individual e a sua identidade colectiva. Isto porque, segundo Todorov, o sentido específico de cada acontecimento não significa a impossibilidade de uma relação entre si. Quanto mais numerosas estas relações o são, mas o facto se torna particular.

Em si mesmo, o passado histórico não possui nenhum valor. O seu sentido decorre, justamente, dos seres humanos que interrogam e julgam os acontecimentos. Um mesmo facto pode ser objecto de interpretações contraditórias e servir de justificação a políticas antagónicas. Ora, as diferentes fases do trabalho histórico – ou seja, do trabalho de recuperação do passado – coexistem. Muitas vezes, é porque se pretende empreender uma acção no presente que se procura, no passado, uma forma de legitimação. À reflexão crítica sobre os efeitos de uma *sacralização* da memória, Todorov articula

[17] Como sublinha Todorov, "s'il avait privilégié la mémoire littérale, Rousset aurait passé le reste de sa vie à immerger dans son passé, à penser ses propres plaies, à nourrir son ressentiment à l'égard de ceux qui lui avaient infligé une offense inoubliable. En privilégiant la mémoire exemplaire, il choisit de se servir de la leçon du passé pour agir dans le présent, à l'intérieur d'une situation dont il n'est pas acteur, qu'il ne connaît que par analogie ou de l'extérieur" (Todorov, 1995, p. 44).

uma outra crítica cujo objecto é o processo de *banalização* dos acontecimentos: um processo em que acontecimentos extremos do presente perdem toda a sua especificidade ao serem aglutinados aos acontecimentos do passado.[18]

Com efeito, o estreito caminho entre a sacralização e a banalização do passado é aquele que se situa entre a *memória do mal* e a *tentação do bem*, ou seja, um caminho que partindo de um acontecimento central da história do século XX europeu – o enfrentamento do totalitarismo com a democracia – se delineia, por contraste com o totalitarismo, na emergência dos elementos do pensamento humanista inspiradores da democracia.[19] Assim sendo, segundo ele, o desafio que devem enfrentar os humanistas modernos – isto é, os humanistas depois de Kolyma e de Auschwitz – é procurar a resposta para a seguinte pergunta: "Como reconciliar esta ausência de ilusões sobre o homem, por um lado, com a manutenção do homem como finalidade da acção, por outro?" (Todorov, 2000, p. 333).

UM ESPAÇO INSTÁVEL DA VERDADE

Num texto sobre o testemunho intitulado "A forma exacta da dissipação», Silvina Rodrigues Lopes afirma pretender «partir de

[18] "Le passé peut nourrir nos principes d'action dans le présent; il ne nous livre pas pour autant le sens de ce présent. Le racisme, la xénophobie, l'exclusion qui frappent les autres aujourd'hui ne sont pas identiques à ceux d'il y a cinquante, cent ou deux cents ans, ils n'ont ni les mêmes formes ni les mêmes victimes. La sacralisation du passé le prive de toute efficacité dans le présent; mais l'assimilation pure et simple du présent au passé nous aveugle sur les deux, et provoque à son tour l'injustice. Le chemin peut paraître étroit entre sacralisation et banalisation du passé, entre servir son propre intérêt et faire morale aux autres; et pourtant il existe." (Todorov, 2000, p. 191)

[19] Segundo este autor, a força do humanismo moderno – um *humanismo crítico* – reside na co-presença de duas características muito simples: "La première, c'est la reconnaissance de l'horreur dont sont capables les êtres humains. L'humanisme, ici, ne consiste nullement en un culte de l'homme, en général ou en particulier, en une foi dans sa noble nature; non, le point de départ ici, ce sont les camps d'Auschwitz et de Kolyma, la preuve la plus grande qui nous a été donnée en ce siècle du mal que l'homme peut faire à l'homme. La seconde caractéristique est une affirmation de la possibilité du bien: non du triomphe universel du bien, de l'instauration du paradis sur terre, mais d'un bien qui conduit à prendre l'homme, dans son identité concrète et individuelle, comme fin ultime de son action" (Todorov, 2000, p. 333).

uma definição mínima, consensual ou corrente, do testemunho como relato verídico de factos ou experiências feito por alguém que a eles esteve presente" (Rodrigues Lopes, 2000, p. 242). Sob este ponto de vista, o testemunho afigura-se como uma apresentação exacta de factos ou de experiências através de uma linguagem adequada, como se pudesse existir uma forma exacta de *re-produzir*, de *re-conhecer*, de dizer as coisas. Esse *relato verídico* supõe uma linguagem que permite a afirmação da verdade através de proposições que – ao descrever um facto – concretizam a sua repetição; uma linguagem que produz a dizibilidade de factos e experiências que existem no exterior da linguagem. Falamos da possibilidade de existência de um *relato verídico* daquilo que aconteceu.

Entendido como uma afirmação da verdade dos factos – uma reposição dos acontecimentos, através da narração enquanto representação/reprodução do acontecido – o testemunho está vinculado a uma certa ideia de homem: a ideia moderna da posição do homem no mundo, na natureza, no cosmos. Sob o ponto de vista histórico e jurídico, a lógica do discurso testemunhal supõe a constituição de um *discurso verdadeiro* onde a verdade se define, como vimos anteriormente, sob uma perspectiva epistemológica (a verdade do testemunho em oposição ao erro) e sob uma perspectiva moral (a verdade do testemunho em oposição à mentira). Neste contexto, o sentido do testemunho decorre de um *dever da verdade* onde a verdade é perspectivada como uma *entidade lógica* (específica de um discurso onde se sublinha a generalidade e a universalidade dessa verdade passível de ser enunciada) que se sustenta numa ideia de verdade enquanto *entidade substancial.* O testemunho é perspectivado como um registo discursivo que parte da necessidade de reconstrução dos factos, o que implica pensar as condições de possibilidade de um relato verídico através da figura de um *testemunho formal*, isto é, através de um texto que se constitui como o produto de uma capacidade de sistematização de factos dispersos. A presença desses factos confere a esse texto um atributo formal de verdade.[20] A possibilidade do testemunho é,

[20] Porque não existe *em si*, um texto pode possuir diferentes estatutos: o estatuto de testemunho, de arquivo, de documento, de sintoma ou de ficção literária. Dai que

assim, pensada através de um acto narrativo da experiência que se define como a apresentação de uma visão objectiva do mundo, sem objectos e sujeitos transgredidos, como se a narração permitisse uma transitividade linear entre a experiência e a sua expressão.

Ora, o testemunho judicial e o testemunho histórico fundam-se numa dimensão rígida da *questão da verdade* e da *questão da identidade*. Sob uma concepção perversa da *identidade*, o testemunho é entendido como a delimitação lógica e narrativa de um mundo; como um modo de coerência que supõe, individual ou socialmente, a vontade de poder sobre o *outro*. Mais, o testemunho é perspectivado como um espaço identitário total onde o acontecimento se torna um texto unívoco passível de ser recuperado, enunciado e reconstituído. Sendo uma negação do *outro de mim*, o testemunho apresenta-se como uma afirmação do *mesmo,* como se a multiplicidade de vozes que o constituem apenas denunciasse um *outro em mim* – fragmentário de uma unidade – deformante e monstruoso. Nesse contexto, a *representação* é confinada a um mero jogo de espelhos enquanto espaço de repetição do mesmo.

Afigurando-se como um espaço de representação sob o signo de uma lei regulamentar, o testemunho é então definido como uma afirmação da História, e não como a expressão viva de histórias plurais e fragmentárias.[21] Nesse modo de testemunho não existe

num texto sem título que se apresenta como uma leitura de um trabalho fotográfico de Marie Françoise Plissart initulado *Droit de Regards*, Derrida afirme ser possível ler um texto (que não existe "em si") como um testemunho dito sério ou autêntico, como um arquivo ou como um documento, como um sintoma ou como a obra de uma ficção literária que simula todos os estatutos enumerados. No final do seu texto sobre *Droit de Regards* – que se desenvolve como um diálogo entre duas vozes que se enfrentam – à questão sobre um outro título para essas fotografias, a segunda voz responde: "Droit de regards ou l'invention de l'autre" (Derrida, 1985, p. 36). O *outro*, uma vez mais.

[21] Cf. Veyne, P., *Comment on écrit l'Histoire. Essai d'Epistemologie,* Paris: Éditions du Seuil, 1971. Para Paul Veyne, a palavra "História" aponta para uma concepção que representa um ideal no qual a transcendência se sobrepõe à imanência. A História não existe, *tudo é histórico, mas apenas existem histórias parciais*. Em *Histoire et vérité,* Ricoeur considera que o texto literário propõe um tipo de verdade diferente do texto histórico; a verdade do texto literário poderá denominar-se como uma *verdade estética* pois ele "introduit dans notre vie de culture une ligne nouvelle de partage et d'éclatement. [...] En sauvant la couleur et

polifonia; todas as vozes se aglomeram numa única e mesma lógica através da qual o testemunho se afigura como um *discurso total* e não fragmentário. Todavia, o testemunho distancia-se de um qualquer modo exemplar do discurso. Epistemologicamente, o testemunho não possui uma estrutura que permita remetê-lo para um quadro classificatório onde se defina uma ordem discursiva pura. Isto é, o *sentido do testemunho* não decorre de uma qualquer categorização discursiva – de um género literário, histórico ou jurídico – pela qual se procura descrever uma lógica que possa ser utilizada como método de análise de diversos domínios e narrativas a integrar num *género* discursivo específico denominado *testemunho*. Enquanto *forma discursiva*, o testemunho não é enquadrável na estrutura epistemológica clássica do conhecimento histórico, jurídico, ou mesmo filosófico, pois surge, simultaneamente, como uma figura de conhecimento e uma figura narrativa. Pensar quais as possibilidades de construção do sentido no testemunho é uma forma redundantemente equívoca: quer o sentido (na sua plurivocidade), quer o sentido do testemunho (na sua singularidade) não são passíveis – como vimos no capítulo sobre o acontecimento – de serem delineados através das estratégias de construção de uma significação. Nesse contexto, há que pensar as possibilidades de construção de sentido e, ao mesmo tempo, pensar o modo como essa construção é artificial.

Radicando-se em experiências, o testemunho distancia-se de um modo discursivo que – fundado na ilusão de uma comunicação intersubjectiva imediata e absoluta – tem como horizonte de referência uma razão cuja capacidade de representar e devolver o mundo supõe a possibilidade de um pensamento fundado na transparência de uma linguagem que, repetindo o mundo, multiplica a possibilidade de o desdobrar através de uma narração redutível a uma língua onde a representação se traça a partir de uma unidade da significação. Daí a impossibilidade de definição

le son, et la saveur du mot, l'artiste sans le vouloir explicitement, ressuscite la vérité la plus primitive du monde et de notre vie que le savant ensevelit; en créant des figures et des mythes, il interprète le monde et institue en permanence un jugement éthique sur notre existence, même s'il ne moralise pas, surtout s'il ne moralise pas" (Ricoeur, 1990, p. 175).

epistemológica de um eixo conceptual que oriente uma leitura crítica do testemunho.

Face ao testemunho marca-se uma suspeita violenta.[22] No sujeito que narra um acontecimento, a palavra é um segundo corpo, uma representação do corpo ausente, anterior. Entendido apenas como narração – oral ou escrita – de um acontecimento, o testemunho seria sempre penúltimo face a esse acontecimento. A *verdade literal* que se pretende possuir no testemunho entendido como *mimesis* sem espessura é, também ela, penúltima face àquilo que se procura representar. Nessa narração a palavra deseja habitar um tempo impossível de possuir (tal como Heraclito dizia que não nos podemos banhar duas vezes no mesmo rio, também é impossível possuir absolutamente a dor pela narração dessa dor). Todavia, essa impossibilidade não tem como única saída uma figura rasa do silêncio face ao acontecimento. É possível *re-presentar* esses acontecimentos: reconhecendo que a re-presentação não supõe um entendimento da *mimesis* como uma justaposição absoluta, uma repetição perfeita, uma reprodução das coisas ou das experiências, uma adequação entre as palavras e as coisas ou entre as imagens e a realidade, como uma recuperação literal daquilo sobre o qual se pensa, se fala, se figura. Há uma insuficiência mimética da linguagem.

Segundo Elisabeth Bronfen (1992), em *Over her dead body. Death, femininity and the aesthetic*, a ideia de que *a representação vive daquilo que está ausente* aponta para a sua natureza ambivalente. Se, por um lado, ao significar o seu objecto – tornando-o, de um certo modo, presente – a representação se assume como metáfora do seu objecto; por outro lado, ao substitui-

[22] Tal como sublinha Agamben em *Meios sem fim,* "se dice que los supervivientes que volvían – y vuelven – de los *campos*, no tenían nada que contar, que cuanto más auténtico era su testimonio, menos trataban de comunicar lo que habían vivido. Como si ellos mismos fueran los primeros asaltados por la duda sobre la realidad de lo que les había sucedido, de haber confundido, por azar, una pesadilla con un acontecimiento real. Sabían – y saben – que en Auschwitz o en Omarska no se habían hecho «más sabios, o más profundos, ni mejores, más humanos o más benevolentes en relación con el hombre», y que muy al contrario habían salido de allí desnudos, vacíos, desorientados. Y no tenían ganas de hablar de ello" (Agamben, 2001, p. 101).

lo – marcando a sua ausência – a representação afigura-se como metonímia do seu objecto. Neste sentido, representar não é apenas imitar, mas também tomar uma posição sobre essa imitação, evidenciar essa ausência. Representar implica, assim, apontar para uma outra forma de presença do objecto ou do facto, uma outra forma de poder *re-presentá-los.* O que significa que a *re-presentação* de acontecimentos extremos é apenas possível se a entendermos como uma outra forma de presença do acontecimento, dada através de um esforço ininterrupto de abertura ao *outro* que habita cada acontecimento. Enquanto tal, a re-presentação é, ela própria, um acontecimento que – sob o ponto de vista da recepção – dá origem a um outro acontecimento: o encontro entre um sentido ferido e um sentido que nasce ao atravessar a realidade (entendida não como uma substância ou uma entidade homogeneamente delimitável). Nessa dobra, o testemunho é *procura*: *perda* e *encontro*, *presença* e *ausência*.

Partindo da construção de um imaginário descrito sob uma lógica narrativa comum identificada como *aquilo que produz sentido*, a ideia tradicional do testemunho é uma espécie de mito de uma *lógica narrativa do limite*: é uma estratégia narrativa construída como um dispositivo de produção de afecções e não como um modo de irrupção de acontecimentos emotivos. Sendo perspectivado como uma *estratégia narrativa*, o testemunho não se coaduna, no entanto, com as formas clássicas das estratégias narrativas. Se uma estrutura narrativa tradicional desenvolve a ideia de uma integração das forças de morte na vida através de uma relação dialéctica pela qual essas forças são objecto de um acto de reconciliação com uma significação positiva – essa é uma forma de redenção através da qual a força da vida é domesticada –, no testemunho há uma série de escórias que restam e permanecem como matérias sensíveis expostas. Enquanto tal, a linguagem da testemunha é a *palavra-gesto* de um ser singular, finito, magoado; e não a radical afirmação de um desejo sem ferida. O testemunho é, assim, uma forma selvagem. Ele é o enfrentamento agónico entre as forças de morte e as forças de vidas latentes na experiência limite de um indivíduo ou de um conjunto de indivíduos, que procura ser resolvido através de uma forma essencial do humano enfrentar o abismo: a linguagem.

Sendo um dispositivo singular e profundamente forte – pois pode aproximar-se de todos os abismos – a linguagem é uma via de relação com o extra-proposicional, ou seja, é uma via de relação com a possibilidade de fazer entrar cada um de nós na imanência. Daí que sejam fundamentais, como diz Ítalo Calvino em *Seis propostas para o novo milénio*, os esforços das palavras para dar conta, com a maior precisão possível, do aspecto sensível das coisas. No testemunho ocorre uma relação entre a linguagem e o extra-proposicional (que se reflecte nessa mesma possibilidade de fazer entrar cada um de nós na imanência). Distanciando-se de uma determinação lógica-epistemológica do sentido, o sentido do testemunho vincula-se a uma sensualidade do pensamento onde o esforço de linguagem é um gesto de recuperação do mundo – das coisas e dos seres.[23] A linguagem é, assim, um meio de diferenciação das forças que a transcendência arrasta consigo. Daí, a importância da força da linguagem.

Imanente-transcendente, o testemunho não se reduz à justaposição entre o facto e o discurso que diz a verdade desse facto. Ele não é determinável nem como objecto lógico (sob as categorias de verdade ou erro entendidos como mecanismos de exclusão), nem como *objecto* de um *juízo de valor que o determina* enquanto verdade ou mentira. A ligação entre o testemunho e a expressão de uma verdade que inicia e acaba no espaço da sua própria exposição e visibilidade é uma afirmação que possui uma nítida determinação epistemológica. Ela reenvia a um tipo de estruturação discursiva que delimita a cartografia de um mundo de

[23] No testemunho, *o sentido* é qualquer coisa que resulta do encontro com outra potência; e desse encontro há um acréscimo que produz alegria, como dizia Espinoza. Este sentido do testemunho distancia-se da presença de uma figura de morte que é a *pulsão de morte*. Essa pulsão não é um querer a morte, mas a paralisação daquilo que é vida. Uma paralisação que é um modo de domesticação da força selvagem da vida. A noção de morte possui um papel fundamental na relação entre o corpo, a palavra e o sentido no testemunho. Todavia, essa afirmação do silêncio não pressupõe que aquilo que se conhece e tem valor seja apenas conhecido através de uma relação infra-linguistica, e não pelas palavras. Esse tipo de ideia sobre a linguagem – em que as palavras possuem um plano ilocutório que é um plano das forças e dos contágios imediatos – é, em si mesmo, um *lugar-comum* clássico. A função da linguagem pode ser, também, a de transmitir forças; como ocorre, por exemplo, num poema ou num testemunho.

opostos onde as palavras e as coisas se dividem, e onde, enquanto desdobramento dessa oposição, a disjunção entre o verdadeiro e o falso se converte em princípio fundamental. Essa oposição constitui-se como um eixo em torno do qual as coisas só parecem existir porque as palavras constróem as ideias das coisas e das palavras que expõem as coisas, apresentando-as, configurando-as, representando-as. Na *verdade da memória* há uma dramaticidade do tempo que não se confina aos parâmetros de uma ideia da verdade específica de um pensamento que se move sobre a ideia de um tempo a recuperar, indemne, através de estratégias de reconstituição positiva dos factos. A reconstituição nunca é a colagem de diferentes fragmentos que constituem *a ânfora partida da memória*.[24]

Imersa numa trama confusa de factos que lhe rompem a memória, a testemunha *habita uma dor*. A vivência de um determinado facto transforma-o em experiência em mim, em acontecimento de mim. Há, assim, o que poderíamos designar como *paradoxo da referência do testemunho*. Reconhecendo que a noção de *referência* surge quase sempre associada aos conceitos de *identidade* e de *objectividade*, o *paradoxo da referência do testemunho* reside na sua componente intrinsecamente tensional entre ausência e presença, distância e proximidade. Nessa tensão pressente-se o traço de um *aqui sem fim* onde se abre um tempo de *errância do real*; um tempo onde a *ferida* não é uma metáfora do corpo abandonado, mas a própria designação do *corpo errante* daquele que testemunha. Esta é a específica *materialidade* do testemunho. A testemunha não pode testemunhar a realidade – «a realidade não é, a realidade vai ser procurada e conquistada» (Celan). Isso não significa, no entanto, uma evasão da realidade, mas a inscrição da realidade no movimento descontínuo e inconcluso do próprio testemunho onde a realidade é recriada.

A referência própria do testemunho aponta para uma *força de referência* concebida não como identificante ou objectivante, mas como transformante. A alteridade do mundo – decorrente da alteridade infiltrada no próprio olhar, na linguagem, no movimento – supõe essa intensa *força de referência*. Os sentidos (do real) que

[24] Cf. Benjamin, W., «La tâche du traducteur». In *Oeuvres I,* Paris: Gallimard, 2000, pp. 244-262.

emergem no testemunho fracturam as significações literais dos factos. Testemunhamos sempre acontecimentos. Os factos são apenas o nome de um desejo de *real*. Todavia, na sua dimensão material, o real não é senão uma densidade que se tece entre o pensamento e o fragmento. Testemunhamos uma verdade cuja ligação com os factos passa pelo lugar construído pelo modo como olhamos, como falamos, como sentimos, e cuja ligação com o acontecimento se dá a partir dos traços que o acontecimento deixou no corpo do mundo.[25] Testemunhamos na linha de sombra dos fragmentos que nos ligam a um tempo anterior. Deste modo, no corpo singular que testemunha há uma deslocação do real.

Sob uma perspectiva clássica, a possibilidade de reconhecimento de uma afirmação, enquanto testemunho, exige o recurso à descrição literal dos factos através de palavras sem sombra – o *facto* é perspectivado como a significação apreensível, aquilo que corresponde a um conjunto de significados cuja possibilidade de compreensão se alinha sob o poder da visibilidade. Todavia, a verdade das afirmações que constituem o testemunho não se encontra nas palavras de um léxico reconhecido. O testemunho nasce da resistência à significação determinante de um discurso onde os acontecimentos são elididos ou perspectivados unicamente enquanto factos. No lugar de uma recitação cumulativa dos factos, o testemunho vincula-se ao *acontecimento*, aos fragmentos que o compõem. Ele é expressão da singularidade de um acontecimento.

No testemunho, o indivíduo não enfrenta apenas a dor gerada pela recordação de um acontecimento anterior que fere, ou a resistência dos acontecimentos e dos corpos a serem nomeados, enfrenta também as feridas da linguagem através do corpo a corpo com o representável. O testemunho é, assim, uma experiência: a

[25] “Les événements passés laissent deux sortes de traces: les unes, qu’on appelle «mnésiques», dans l’esprit des êtres humains; les autres dans le monde, sous forme de faits matériels: une empreinte, un vestige, une lettre, un décret (les mots sont eux aussi des faits. Ces différentes traces ont plusieurs traits communs: d’abord, elles ne constituent qu’une petite partie des événements passés, le reste étant perdu; ensuite, le choix de cette partie n’est pas, en règle générale le produit d’une décision volontaire, mais du hasard ou de pulsions inconscientes dans l’esprit de l’individu.” (Todorov, 2000, p. 133)

experiência de um acontecimento em relação ao qual irrompe uma *gramática da criação*. Nesse sentido, ele surge como o lugar vivo de uma paisagem traumática, o gesto de escutar uma falha sísmica para pressentir a que distância irrecuperável nos encontramos da pulsação da *verdade*. Isto porque existe uma verdade, gerada no corpo, que não se confina ao discurso. Não sendo sinónimo de uma figura lógica ou substancial, essa verdade é um labirinto de traços onde, no corpo de um indivíduo, o discurso estruturado (*logos*) é levado para além dos seus limites. Possuindo mais do que um tempo, nessa verdade há tempos sobrepostos, misturados, rasgados, oblíquos, feridos. Nele, a força, o sentido e a mensagem da linguagem mobilizam-se, simultaneamente, num plano onde o corpo surge como *campo de batalha*.

No testemunho, o pensamento é produzido por qualquer coisa que lhe é extrínseco. Tudo se passa como se começássemos a pensar a partir de algo que é extrínseco ao próprio pensamento. Nesse contexto, a testemunha é, em si mesma, o *outro*: aquele que fez, até ao fundo, a experiência do acontecimento. Há assim, no testemunho, uma singular implicação entre o corpo, a morte, a linguagem e o silêncio que atravessam a espessura de um acontecimento. Ligado a uma estranha apropriação do tempo, nele ocorre uma deslocação da linguagem face aos seus significados gerais. Ou seja, há um modo de interrupção e de recriação do mundo que passa pela criação de novos sentidos materiais. Distinto do tempo linear dos factos, o acontecimento sustém um tempo intensivo, um tempo onde múltiplos acontecimentos tecem a trama desse acontecimento que, enquanto tal, não é um acontecimento puro. Poder-se-ia talvez afirmar que a impureza do acontecimento é, no limite, a força que acolhe a *impossibilidade* do testemunho. Isto porque a verdade é, ela mesma, perspectivada como acontecimento (como abertura, fractura, força sem nome). O testemunho reside, assim, na rugosidade da distância insalvável entre a linguagem, o corpo e a experiência. Nele, repete-se infinitamente o silêncio que não se apreende como mutismo (ligado a uma negação ou a um excesso de palavras), mas como inscrição de uma força singular cuja sobrevivência se pressente no *im-possível* que o lança em devir. O testemunho é, nesse sentido, o movimento de atravessar o mundo

com a matéria do silêncio que a memória desloca no corpo, fazendo emergir um *texto impossível*. O texto da vida.

Artigo recebido em 07.01.2012, aprovado em 20.03.2012

Referências

AGAMBEN, G. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Tradução de Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos Editora, 2001.

AUGÉ, M. *Les formes de l'oubli*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998.

DERRIDA, J. *Lecture de droit de regards.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

FARGE, A. *Lugares para a História*. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1999.

FREUND, G. *Photographie et société.* Paris: Éditions du Seuil, 1974.

NIETZSCHE, F. *Deuxieme considération intempestive*. Tradução de Henri Albert. Paris: Mille et une nuits/Éditions Fayard, 2000.

RICOEUR, P. *La lectura del tiempo pasado. Memoria y olvido*. Tradução de Gabriel Aranzueque. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1999.

RODRIGUES LOPES, S. "A forma exacta da dissipação". In: *Literatura e pluralidade cultural. Actas do 3º Congresso Nacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.

TODOROV, T. *Les abus de la mémoire*. Paris: Éditions Arléa, 1995.

_____. Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle. Paris: Robert Laffont, 2000.